46e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 41 10 OCTOBRE 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

§ I. Manuels d'Ecriture Sainte. — 1o Le Manuel de l'Institut Biblique : *De Pentateucho*, du P. Bea ; *De libris didacticis*, du P. Vaccari. — 2o Le Manuel de M. Verdunoy : tome III, *Livres didactiques et prophétiques de l'A. T.* — 3o Le Manuel du P. Höpfl : inspiration et herméneutique.

§ II. L'enseignement de l'Ecriture Sainte au Collège Angélique : les *Opuscula biblica* du P. Vosté concernant les Evangiles et S. Paul. 1o Le problème synoptique. 2o Les paraboles. 3o Le prologue du IVe Evangile et le Logos. 4o *Studia Paulina*.

§ III. Une révolution religieuse en Egypte au XIVe siècle avant notre ère : Tout Ank Amon, sa vie et son temps.

§ I

MANUELS D'ECRITURE SAINTE

I. Le Manuel de l'Institut Biblique

Les élèves et professeurs de nos Grands Séminaires pourront utiliser à la rentrée prochaine une partie du tome II du *Manuel* de l'Institut biblique, dont deux fascicules sont parus ; le 1er est consacré au Pentateuque ; le 3e, aux livres didactiques [1].

Ce Manuel est composé, nul ne l'ignore, à la demande expresse de la S. C. des Séminaires et Universités, pour servir de norme à l'enseignement de la Sainte Ecriture dans les Grands Séminaires. Faire ressortir à propos des deux fascicules parus du tome II la manière dont sont exposées et justifiées les positions communément admises par l'exégèse catholique, que ces positions aient été imposées par une décision de l'Eglise ou qu'elles aient été librement adoptées par les auteurs, à la suite d'un examen approfondi des problèmes de critique textuelle, littéraire ou historique que peuvent soulever nos Livres Saints ou certaines de leurs parties, nous semble la meilleure façon d'entrer dans les vues de la S. Congr. et de seconder, autant qu'il est en notre pouvoir, les efforts méritoires des Pères de l'Institut Biblique.

[1] **Institutiones biblicæ scholis accommodatæ.** *De libris Veteris Testamenti.* — I. *De Pentateucho*, auctore Augustino BEA, S. J. ; 1 vol. in-8 de VI-188 p., Romæ 1928. — III. *De libris didacticis*, auctore P. Alberto VACCARI ; 1 vol. in-8 de 158 p., Romæ 1929. E Pontificio Instituto.

1o *De Pentateucho*

Le P. Augustin Bea avait à remplir une tâche particulièrement délicate ; il devait justifier l'authenticité mosaïque du Pentateuque et répondre de façon nette et précise, sans se perdre dans les détails, à toutes les difficultés que soulève l'ensemble de l'œuvre mosaïque ou certaines de ses parties. Hâtons-nous de le dire, il a traité son sujet avec un sens critique très affiné et une connaissance approfondie des thèses de nos adversaires. Les solutions qu'il nous présente sont toujours de bon aloi ; elles ont été mûrement pesées ; elles sont clairement exposées et le lecteur a d'autant plus confiance en son guide qu'il se rend compte à tout instant de l'étendue de son information.

Dans ce fascicule de 188 pages, la question de l'authenticité mosaïque du Pentateuque occupe à elle seule une centaine de pages (p. 9-115). Cette question a été autrefois âprement discutée, même entre nous. Au Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Fribourg, du 16 au 20 août 1897, le P. Lagrange et le baron Frédéric de Hügel présentèrent des mémoires [1] qui causèrent d'abord de l'étonnement, puis firent une certaine impression, et d'aucuns parmi nous se laissaient ébranler quand, le 27 juin 1906, la Commission biblique affirma solennellement l'authenticité mosaïque du Pentateuque, du moins quant à sa substance. La même année, et quelques mois seulement après la décision, puisque l'*Imprimatur* du cardinal Richard est du 29 octobre 1906, M. Mangenot livrait à l'impression une justification du décret indiquant la nature de l'authenticité mosaïque et donnant à cette thèse sa qualification théologique [2]. L'authenticité du Pentateuque ne pouvait pas être considérée comme de foi catholique puisqu'elle n'avait pas été tranchée au Concile de Trente. Pouvait-on du moins la considérer comme de foi divine ? A cette question le P. Bea répond comme avait répondu autrefois le P. Brucker [3]. La rédaction de quelques parties du Pentateuque attribuées à Moïse par Notre-Seigneur ou par les auteurs inspirés est explicitement révélée et, par conséquent, de foi divine ; la

[1] Cf. *Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques.* Deuxième section, *Sciences exégétiques*, p. 179-200 et 231-265.

[2] *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, Letouzey, 1907.

[3] *Authenticité des livres de Moïse*, dans *les Etudes*, 1888, p. 327.

rédaction de l'ensemble du Pentateuque par Moïse doit être considérée comme une vérité théologiquement certaine [1]. Dire, pour éluder le témoignage si décisif en l'occurrence de Notre-Seigneur (Mt. VIII, 4 ; XIX, 8 ; Mc. XII, 26 ; Jo. V, 45-47), qu'il a voulu s'accommoder au langage de ses contemporains est une supposition injurieuse qui répugne tout à la fois à son inerrance et à sa véracité.

Mais comment peut-on, en tenant compte tout à la fois des données scientifiques et traditionnelles se représenter le rôle de Moïse dans la composition du Pentateuque ?

N'oublions pas que Dieu le prépara providentiellement à son rôle de chef et d'écrivain. Elevé à la cour du Pharaon, il fut instruit dans toutes les sciences des Egyptiens, parmi lesquelles, en ce temps-là, l'histoire du passé et les annales des peuples tenaient une grande place. Il avait à sa disposition l'écriture cananéenne ; l'inscription phénicienne de Byblos, dûment classée au XIII^e siècle avant J.-C., ne permet plus d'en douter [2].

Certes, pour retracer, comme il le fit dans la Genèse, l'histoire d'un passé aussi reculé, pour raconter les pérégrinations à travers le désert et les différentes étapes de l'organisation civile et religieuse du peuple de Dieu, Moïse dut recourir à des sources orales ou écrites, historiques ou législatives. Mais, si l'existence de ces sources est indubitable, on doit, par contre, reconnaître qu'il est impossible d'en déterminer avec précision l'étendue, et plus difficile encore de les répartir en quatre documents : le *Yahwiste*, l'*Elohiste*, le *Code sacerdotal* et le *Deutéronome*. L'existence du *Code sacerdotal* comme document historique indépendant est un mythe ; quant au *Yahwiste* et à l'*Elohiste*, ils ne sont pas des documents continus, distincts, qui aient joui longtemps d'une existence séparée. Contre la théorie des sources entendue au sens rationaliste, le P. Bea, en se plaçant au simple point de vue de la critique littéraire, prononce un verdict de condamnation absolument catégorique : « *Theoriam fontium* in forma a criticis etiam magis moderatis propositam *solido fundamento scientifico omnino carere dicendum est* » (p. 108).

En tout premier lieu, Moïse utilisa les souvenirs conservés oralement ou même par écrit (cf. Gen., XIV) dans les familles et les tribus. Quand il s'agit de peuples orientaux et de ces époques reculées, il ne faut jamais perdre de vue que la mémoire avait alors une puissance insoupçonnée pour transmettre fidèlement à travers les siècles, aussi fidèlement que par l'écriture, des récits ou des chants ; ces années dernières, le P. Jousse a fort opportunément mis en relief la valeur aussi bien historique que littéraire du style oral [3]. Chaque tribu conservait jalousement le souvenir de ses ancêtres, les exploits accomplis par eux ; elle chantait volontiers les lieux où ils avaient vécu, les sanctuaires qu'ils avaient élevés soit à Yahweh, soit à Elohim ; peu importait d'ailleurs le nom employé de préférence, puisqu'il ne désignait qu'une seule et même Divinité, la Vraie. Toutes ces traditions, recueillies auprès de ses contemporains, Moïse les a transmises telles quelles, se contentant de les classer et de les disposer par ordre généalogique et chronologique. Pour retracer l'histoire des origines de l'humanité, il adopta le cadre artificiel de dix générations, réservant dans son récit à chaque tribu ce qu'exigeaient ses propres traditions. Ainsi fut rédigé, sous l'inspiration et avec garantie d'inerrance, comme d'ailleurs tous les autres écrits du Pentateuque, le livre de la Genèse.

Dans son œuvre législative, au point de vue civil surtout, Moïse s'inspira beaucoup, à n'en pas douter, des coutumes et des lois existantes. De là cet accord indéniable pour la terminologie souvent, pour certains articles parfois, entre sa législation et les législations antérieures ou contemporaines. Son œuvre propre, celle qui fut due avant tout, « *supposita illustratione et motione divina,* » à sa piété et à son génie, ce fut la législation religieuse, celle qui est contenue dans le *Code sacerdotal* et le *Livre de l'Alliance* et qui concerne le culte et ses ministres, les fêtes liturgiques, la pureté légale afin de faire d'Israël un peuple vraiment saint. Mais du fait qu'à l'occasion de cette législation revient souvent la formule : « *Dixit Dominus ad Moysen,* » il ne faut pas conclure en chaque circonstance à un entretien divin particulier. Faisant sienne l'explication de S. Thomas (*Expos. in aliquibus locis Vet. Test., In Isaiam,* VI), le P. Bea écrit :

> « Id sane *(Dixit Dominus ad Moysen)* non ita intelligendum est ac si Deus has leges Moysi dictaverit. Ut S. Thomas statuit prophetas iis quæ viderint « spiritualiter » et « sine figuris » potuisse « circumponere figuras ad manuductionem audientium qui per figuras sensibiles facile accipere possunt, » ita videtur etiam sentiendum esse de legislatoribus. His enim Deus illustratione supernaturali clare et distincte revelat quæ ipse lege præscribi velit ; legislator autem quæ sic divinitus ei revelata sunt, ea nomine Dei ita proponit ut in populo suo leges et præcepta exprimi solent, adjutus eadem divina illuminatione ne quid falsi proponat » (p. 109-110).

Les récits de l'Exode et des Nombres furent composés par Moïse d'après ses propres souvenirs, consignés par lui ou par ses secrétaires dans un journal de voyage. On avait coutume alors d'agir ainsi, comme le prouvent les inscriptions de Toutmès III dans le temple de Karnak.

Certes, il y a bien des divergences de style et de vocabulaire entre les diverses parties du Pentateuque. Ces divergences ont été soigneusement notées par les Critiques pour montrer l'impossibilité scientifique d'accepter la thèse de l'unité d'auteur. Mais elles perdent beaucoup de leur va-

[1] Cf. Mangenot, *loc. cit.*, p. 300.
[2] Cf. Vincent, *Les fouilles de Byblos, l'inscription phénicienne*, dans la *Revue biblique* 1925, p. 183-93.
[3] Cf. *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, Paris, Beauchesne, 1925. (Voir *Ami* du 22 sept. 1927, p. 593-601).

leur et s'expliquent, pour l'instant du moins, d'une façon assez satisfaisante si l'on veut bien tenir compte : de la variété des sources utilisées et de la diversité des époques auxquelles elles remontent ; — du temps consacré à la rédaction de l'ensemble : le Pentateuque n'est pas un livre d'une seule venue ; à côté des productions littéraires de l'âge mûr figure celle de la vieillesse, le Deutéronome, qui est l'exhortation et la monition du vieillard sur le point de trépasser ; — de la diversité des sujets traités : le style du droit ou de la liturgie n'est pas celui de la narration ; — enfin des scribes différents auxquels, sous son contrôle et sa responsabilité, Moïse fit maintes fois appel selon les usages du temps.

A l'ensemble de son œuvre, Moïse ajouta comme prologue le chapitre Ier de la Genèse où il exalta la puissance et la bonté divines. Quand le Pentateuque fut achevé, on le déposa à côté de l'Arche, et ce livre sacré subit un peu le sort du peuple juif, à tel point qu'un seul exemplaire en fut retrouvé dans le Temple par le prêtre Helcias en 622 après les règnes de Manassé (696-641) et d'Amon (641-639).

Au cours de sa transmission à travers les âges, le Pentateuque subit quelques modifications, de peu d'importance d'ailleurs ; elles provinrent, selon le P. Bea, de quatre sources différentes :

1° De la transmission orale. Il est bien évident que le nombre des exemplaires écrits du Pentateuque devait être à l'origine, et même dans les siècles qui suivirent, fort peu considérable. C'est donc oralement que se transmettaient ses récits et ses préceptes. Or la transmission orale se modelait fatalement sur le parler du temps. Aussi ne doit-on pas être surpris si la langue du Pentateuque n'est plus celle du XVe au XIIIe siècle, mais celle d'une époque notablement postérieure. D'ailleurs, il s'en faut de beaucoup que cette modification de la langue soit égale dans toutes les parties ; elle est minime dans les récits de la Genèse, dont la forme définitive était comme stéréotypée ; au contraire, elle est plus importante dans les parties législatives, en particulier dans le *Code sacerdotal*, dans les *lois de sainteté* auxquelles on recourait plus souvent, alors qu'elle est bien moindre dans le *Code de l'Alliance* auquel, du temps de Moïse, avait été déjà substituée la loi du Deutéronome ;

2° De la transmission écrite. Les fautes de copistes ne sont pas, comme certains ne seraient que trop portés à le croire, le *Deus ex machina* auquel on recourt à tout propos pour sauvegarder envers et contre tout l'inerrance biblique. Il suffit de pratiquer un peu la critique textuelle de l'A. T. pour se rendre tout aussitôt compte que des chiffres, des noms de personnes ou de lieux ont été mal transmis. Que l'on prenne la peine de comparer les généalogies du livre de la Genèse et celles du livre des Paralipomènes, et l'on sera suffisamment édifié sur ce point ;

3° De l'explication de passages difficiles ou obscurs du Pentateuque. Des gloses ont été ajoutées aux noms de lieux, soit pour les situer, soit pour les expliquer ; on a parfois remplacé des noms tombés en désuétude par d'autres noms plus usités ; on a aussi essayé d'interpréter des phrases obscures. De la marge, ces tentatives d'explications ont passé dans le texte, sans toujours se trouver là où elles devraient être, et les divergences remarquées entre les généalogies et la chronologie, quand elles ne sont pas dues à des erreurs de copistes, proviennent le plus souvent de systèmes différents d'interprétation pour un passage donné ;

4° D'additions postérieures faites par une autorité légitime inspirée. Le P. Bea suggère, comme autorité, le nom de Samuel, et, en dehors du récit de la mort de Moïse que nul de nos jours n'oserait plus lui attribuer, il signale deux cas d'additions postérieures : la continuation de la généalogie des rois d'Edom jusqu'à l'époque des rois d'Israël, et la loi sur l'élection et les devoirs du roi (Deut., XVII, 14-20), et encore, ajoute-t-il, pour ce dernier passage, « quanquam nulla videtur esse cogens ratio negandi authentiam mosaicam etiam hujus legis » (p. 114). Ces additions postérieures, qui peuvent s'étendre aussi à des modifications de lois anciennes imposées par les nouvelles conditions de vie, sont, en toute hypothèse, d'un nombre fort restreint, et aucune des modifications signalées ci-dessus, quelle qu'en soit la source, ne saurait porter atteinte à l'authenticité substantielle de l'ensemble de l'œuvre mosaïque.

On pourra lire, p. 32-105, l'exposé très minutieux des opinions émises par les critiques sur le Pentateuque. L'impression qui s'en dégage, c'est que l'exégèse rationaliste a fait fausse route parce que, au lieu d'examiner chaque cas en particulier, elle a voulu trouver une explication d'ensemble applicable à tous les cas ; par cet emploi de la méthode cumulative, elle a grossi les difficultés et les a rendues insolubles comme à plaisir. Les *Actes des Apôtres* ne nous offrent-ils pas le spectacle d'un auteur qui varie son style et son langage au cours de son récit ? Pourquoi, à fortiori, n'en aurait-il pas été de même pour Moïse, dont l'ouvrage embrasse des sujets si divers et groupe d'aussi anciennes traditions ?

La troisième partie de l'étude du P. Bea mérite également de retenir l'attention ; elle est consacrée (p. 116-185) à la cosmogonie mosaïque, aux récits de la chute et du déluge, à l'histoire primitive d'après les onze premiers chapitres de la Genèse, à la chronologie patriarcale et mosaïque, aux principales prophéties messianiques.

Le chapitre sur l'œuvre des six jours est un bon exemple d'interprétation théologique et exégétique. Les idées religieuses qui découlent de ce récit populaire sont parfaitement mises en relief : monothéisme absolu ; toute-puissance divine ; éminente dignité de l'homme au milieu des êtres créés résultant de ce que seul il a été fait « *ad imaginem et similitudinem Dei* » ; rôle assigné à

l'homme et à la femme dans la propagation de l'espèce humaine suivant le plan divin : ce sont là tout autant d'idées qui sont à la base de la vraie religion et sur lesquelles doit reposer toute vie familiale et sociale. Quant au cadre de la semaine, dans lequel se trouve renfermée toute l'activité divine, il convient de n'y voir qu'un cadre éminemment populaire dans lequel se meut l'activité divine pour servir de modèle à l'activité humaine et lui inculquer la loi du repos hebdomadaire. Il n'y a donc pas lieu de se demander si Dieu a tout créé en six jours de 24 heures. Il ne faut pas davantage faire de ces jours génésiaques des jours-époques correspondant aux diverses périodes de la géologie ou de la paléontologie ; l'abandon du concordisme s'impose ; c'est pour l'exégèse catholique tout à la fois une question de probité et de dignité. Il ne faut voir dans ce cadre des six jours qu'un cadre idéal dans lequel l'auteur inspiré a retracé l'ordre de succession des choses créées tel qu'on se le figurait alors : « Verior igitur esse illa explicatio quæ opus sex dierum intellegit de variis periodis quibus successive formatus est mundus, consideratus tamen non ut existit in se et secundum leges scientifice statutas, sed prout ætate S. Auctoris concipiebatur » (p. 124).

Le transformisme mitigé est considéré comme inconciliable avec les données de la Sainte Ecriture ; on ne voit pas pourquoi Dieu qui a formé le corps de la première femme aurait laissé celui du premier homme se former par la seule voie de l'évolution, alors surtout qu'il veut faire de cet être privilégié le roi de la création (p. 132-33) ; — le tentateur est apparu à nos premiers parents « sub serpentis specie sive apparentis sive ut communius admittitur, veri » (p. 133) ; — le paradis terrestre était en Arménie, non en Babylonie (p. 130) ; — les récits de la chute, auxquels se réfèrent fort souvent par la suite nos Livres Saints, doivent être considérés comme des récits historiques, parlant d'événements qui ont eu lieu réellement ; — si le P. Bea abandonne l'universalité géographique du déluge, il maintient par contre, comme exigée par la tradition, la Sainte Ecriture (I Pet., III, 20 ; II Pet., II, 4-9), la signification typologique de l'arche selon les Pères, son universalité anthropologique. Toutefois, si cette opinion lui semble plus probable, si elle doit, selon lui, être retenue par l'exégèse catholique, il est juste de noter qu'il veut bien signaler que l'opinion contraire n'a pas été condamnée par l'Eglise. Evidemment ; plus on rapproche le déluge des origines de l'humanité, plus cet anéantissement total semble *possible* par la submersion d'une région déterminée assez restreinte.

Aucun essai de *chronologie biblique* n'est à tenter pour la période antérieure à Abraham. Les dix générations d'Abraham à Noé et du déluge à Adam ne sont, comme les jours génésiaques, qu'un cadre idéal comportant de nombreuses lacunes ; on manque d'éléments pour les combler et il ne faut jamais, en ces sortes de questions, engager si peu que ce soit l'autorité de la Sainte Ecriture. Comme il est sage pour cette période reculée le conseil du P. Bea : « Satius videtur hodie in re tam obscura fateri ignorantiam quam proponere numeros qui scientifice non fundantur ! » (p. 156).

A partir d'Abraham, en se basant sur la date de la construction du temple (nous ajouterions, quant à nous [1] : sur celle aussi où vécut Hammourabi, son contemporain), on peut indiquer certains chiffres pour jalonner l'histoire d'Israël, fixer le séjour des Hébreux en Egypte de 1878 à 1448 et le règne des Hycksos de 1675 à 1580. Pour la date de l'Exode, le P. Bea adopte la plus ancienne, 1448. Le Pharaon oppresseur aurait été alors Toutmès III (1501-1447), et le pharaon de l'Exode, Aménophis II (1447-1420). La situation de Canaan en 1408 telle que la découvrent les lettres d'El Amarna où le pouvoir égyptien était singulièrement affaibli, facilita, à n'en pas douter, d'une manière voulue par la Providence, la conquête de Josué ; toutefois, c'est aller contre l'opinion commune que de paraître identifier, fût-ce dans une table (p. 162), les Hébreux de Josué avec les Habiri des lettres d'El Amarna. Ces Habiri ne sont pas des envahisseurs, ce sont des autochtones, ennemis de la domination égyptienne sur leur pays et qui luttent contre leurs princes voulant rester sous l'égide des Pharaons [2]. A côté de cette opinion, la sienne, le P. Bea expose (p. 160-167) celle du P. Mallon, selon lequel l'exode aurait eu lieu sous Ménéphtah (1225-1215), ainsi qu'en témoignerait l'allusion faite, en 1220, à Israël sur une stèle gravée par ordre de ce prince. L'oppresseur des Hébreux aurait été alors Ramsès II (1292-1225). Dans cette hypothèse, la période des Juges serait singulièrement diminuée ; elle se trouverait réduite à peine à 150 ans. Ainsi donc, comme on le voit, rien n'est moins sûr que la date de Moïse ; elle varie de deux siècles suivant les auteurs.

Le dernier chapitre de la troisième partie (p. 167-185) étudie les principales *prophéties messianiques* du Pentateuque. Notons seulement que la substitution de « ipsa » à « ipse » exigée dans le Protévangile par le texte massorétique et les Septante, constitue à juste titre aux yeux du P. Bea « testis gravissimus traditionis quæ jam tunc hunc textum interpretabatur de B. M. Virgine sive directe, sive typice » (p. 170).

2° *De libris didacticis*

Le 3e fascicule du t. II du *Manuel* de l'Institut biblique est dû au P. Vaccari. Il traite des livres didactiques ou poétiques : Psaumes, Cantique des cantiques, Proverbes, Ecclésiastique, Job, Ecclésiaste et Sagesse. Pour les classer en cet ordre, qui surprend de prime abord, on a eu égard soit au genre littéraire, soit au sujet traité (p. 3).

[1] Voir L. Pirot, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 12.
[2] Cf. Dhorme, *Lettres d'El Amarna*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 220.

Et de même que le P. Bea avait étudié les premiers chapitres de la Genèse et les prophéties messianiques pour entrer dans les vues de la S. C. des Etudes, qui désire que le professeur joigne à l'introduction proprement dite aux Livres Saints des études de textes que signale plus particulièrement à l'attention ou leur importance dogmatique ou leur usage liturgique, de même le P. Vaccari a étudié dans le détail (p. 98-156) certains psaumes et divers passages des Proverbes et de l'Ecclésiastique relatifs à la Sagesse.

Comme les livres didactiques sont en majorité des livres poétiques, le P. Vaccari a consacré quelques pages à ce que l'on appelle, bien improprement d'ailleurs, « poésie hébraïque. » Cette poésie, qui n'est qu'un style oral, a pour caractéristique fondamentale le parallélisme sous ses multiples formes, et ce qu'on est convenu d'appeler « vers hébreu » résulte, non du nombre des syllabes, mais de celui des accents. Ces vers sont parfois unis en strophes ; mais les lois de la strophique sont encore loin d'avoir été découvertes de façon rigoureuse. Les opinions varient souvent étrangement, pour un même morceau, entre les divers commentateurs. Aussi, si l'on peut parfois recourir à la métrique ou à la strophique pour reconstituer un texte mal transmis ou pour choisir entre diverses leçons celle qui semble la meilleure, il ne convient pas d'accorder à ces procédés littéraires, encore mal connus ou mal définis, une trop grande confiance.

Ces quelques pages (5-12) forment une sorte d'introduction à l'étude des livres didactiques, et voici pour chacun d'eux, dans l'ordre où ils ont été étudiés, les opinions qui sont préconisées par le distingué professeur de l'Institut Biblique.

I. — Le *Psautier* remonte à David, qui en demeure l'auteur principal ; affirmer le contraire, ne lui reconnaître la paternité que d'une partie seulement de ces chants, serait encourir justement le reproche de témérité. D'autres psaumes émanant de différents auteurs (fils de Coré, fils d'Asaph) vinrent s'y adjoindre par la suite, et la formation graduelle de la collection actuelle se poursuivit sous Ezéchias et Néhémie pour être achevée vers le IV^{e} siècle. On a tort de placer la composition de la plupart des Psaumes à l'époque de la captivité, et tout argument vraiment probant fait défaut pour assigner à un psaume quelconque l'époque machabéenne (p. 16). Seulement, il est de toute évidence que certains psaumes (comme le *Miserere*, 20, 21), purent, par la suite, être augmentés ou modifiés en vue d'une adaptation liturgique. — Les titres des Psaumes n'émanent ni des auteurs eux-mêmes, ni, comme on le crut longtemps, d'Esdras ; ils ont été ajoutés par ceux qui firent les diverses collections du Psautier. Ils ne font donc pas partie du texte inspiré ; pour ce motif, la Peschito ne les a pas reproduits et de nombreux exégètes de l'Ecole d'Antioche les ont rejetés. — La critique textuelle a plus lieu de s'exercer sur le Psautier que sur tout autre livre, tant le texte massorétique a été corrompu en bien des endroits ; malheureusement, la version des LXX, si précieuse parfois pour retrouver le texte original, est pour les Psaumes de fort médiocre qualité.

II. — L'interprétation du *Cantique des cantiques*, c'est-à-dire du Cantique par excellence, a toujours été fort controversée. On s'est engagé dans trois voies différentes : le sens figuré, le sens littéral et un mélange de l'un et de l'autre. Or l'interprétation du Cantique au sens figuré est certainement de beaucoup la plus ancienne ; c'est celle qu'il convient de suivre. L'exégèse juive a toujours reconnu, sous les traits de l'amour humain, l'amour de Dieu pour l'homme, et c'est parce qu'elle vit Dieu dans l'époux et Israël dans l'épouse qu'elle admit le Cantique dans le canon des Livres Saints. Cette interprétation lui était d'ailleurs suggérée par l'Ancien Testament, où si souvent, en particulier dans Osée et Isaïe, les rapports d'Israël avec Dieu sont indiqués sous le symbole de l'union conjugale. Les chrétiens reçurent d'autant plus facilement des Juifs cette interprétation figurée du Cantique que certains d'entre eux voyaient dans l'époux le Messie à venir et que le Christ dans l'Evangile s'était maintes fois donné pour l'époux (Mt., IX, 15). A leurs yeux, le Cantique chante donc l'amour du Christ pour son Eglise. Cette interprétation qui se soude étroitement à l'interprétation juive, mais substitue le Christ à Yahweh et l'Eglise au peuple d'Israël, doit être considérée comme l'interprétation traditionnelle. D'autres explications du Cantique ne sont que des variantes mystiques de cette interprétation traditionnelle ; parmi elles, signalons celle qui depuis le Moyen Age et S. Bernard vit célébrée dans le Cantique l'union du Christ avec l'âme fidèle ou avec la T. S. Vierge.

L'interprétation mixte, qui allie dans l'explication du Cantique le sens littéral et le sens figuré, bien qu'elle puisse se réclamer de noms aussi illustres que ceux de Bossuet et de Dom Calmet, ne semble pas néanmoins à conseiller.

Quant à l'interprétation littérale, il faut la rejeter résolument. Ne faisant du Cantique qu'un chant d'amour, elle est un outrage à Dieu inspirateur des Saintes Ecritures ; soutenue par Théodore de Mopsueste, elle a été condamnée au V^{e} Concile œcuménique [1] ; de toute nécessité, il faut donc admettre dans le Cantique un certain sens spirituel ; mais le Concile n'a pas, par sa décision, tranché la controverse entre les partisans de l'interprétation mixte : « Cujusmodi vero sensus exigatur, dit le P. Vaccari, an pure figuratus an typicus seu mixtus, id nec concilium determinat nec traditio univoca est, quanquam priori longe plurimum faveat, ut animadvertimus » (p. 44).

Un point, par contre, est désormais acquis : c'est que le Cantique n'est certainement pas de

[1] Cf. L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, p. 134-137.

Salomon. Le verset 1er du chap. I, si tant est qu'il remonte à l'auteur inspiré, ne peut suffire à résoudre le problème de l'authenticité. — Pour la date, les auteurs se divisent en deux camps ; les uns (Joüon, Gigot, Ricciotti), eu égard au style, font composer le Cantique après l'exil durant la domination perse ou même la domination grecque; les autres (dont le P. Höpfl), ne voient pas dans le style du Cantique un argument péremptoire pour en reculer la composition à une aussi basse époque, et, tenant compte de ce fait que les rapports de Dieu avec son peuple furent surtout décrits aux VIIIe-VIIe siècles sous les traits de l'amour conjugal, ils feraient volontiers composer le Cantique à cette date ; certains même, comme Hudal, Kaulen-Hoberg et, semble-t-il, le P. Vaccari (p. 45), tout en rejetant l'origine salomonienne du chant, le feraient néanmoins remonter à cette époque reculée.

III. — Le P. Vaccari a fait très heureusement précéder son introduction au livre des *Proverbes* d'une étude sur le concept de la Sagesse dans l'Ancien Testament, étude courte, mais claire, où les divers concepts sont parfaitement distingués et qui montre comment la Sagesse, attribut divin atteignant parfois à l'hypostase, a pu préparer les âmes à recevoir la révélation chrétienne (p. 47-50).

Le livre des *Proverbes* est une collection de sentences émanant de divers auteurs, groupées à des époques différentes. C'est parmi les sentences les plus simples, faites d'observations courantes, que se trouvent celles qui remontent à Salomon. Elles ont été recueillies sur ses lèvres et se sont transmises oralement en s'enrichissant, au cours des âges, de sentences qui ne remontaient pas jusqu'à lui, mais qui lui furent toutes attribuées en raison de sa grande notoriété.

Voici comment l'on peut s'expliquer la genèse de notre recueil actuel. Aux IXe-VIIIe siècles, circulaient des Proverbes attribués à Salomon ; 400 d'entre eux furent recueillis sous son nom (X, 1-XXII, 16). A ce noyau primitif s'ajoutèrent, en appendice, sous Ezéchias, à la fin du VIIIe siècle, les conseils des Sages (XXII, 17-XXIV, 22) et d'autres dires de Salomon (XXV-XXIX) ; puis, après l'exil, quelques sentences de sages composées ou réunies alors (XXIV, 23-34 ; XXX, 1-14, 15-33 ; XXXI, 1-9). Enfin, vers le Ve ou le IVe siècle, un rédacteur final réunit en un tout ces collections salomoniennes et leurs divers appendices ; il y ajouta le poème sur la femme forte (XXXI, 10-31), une introduction (I, 8-IX, 18), et il publia tout le livre avec un titre approprié (I, 1-7). A l'époque de l'Ecclésiastique, vers 200, les Proverbes existaient certainement sous leur forme actuelle et avec leur titre (p. 56-57).

A l'occasion de ces diverses collections attribuées aux Sages, le P. Vaccari a été amené à examiner les rapports entre le livre des Proverbes et la Sagesse de l'égyptien Amen-em-ope. Dans *Biblica* (1927, p. 3-30), le P. Mallon avait conclu à une dépendance des Proverbes vis-à-vis de l'Egyptien. Le P. Vaccari préfère admettre la dépendance des deux vis-à-vis d'une source commune. Et cette source, selon lui, aurait été hébraïque et non égyptienne, car la doctrine religieuse et morale d'Amen-em-ope est plus sublime et plus pure que celle des autres livres de l'Ancien Testament, tandis que les Proverbes, en cet endroit du moins (XXII, 17-XXIV, 22), n'ont rien qui dépasse la doctrine commune de l'Ancien Testament.

IV. — De l'étude assez brève (p. 59-68) consacrée par l'auteur à l'*Ecclésiastique*, dont la composition remonte aux environs de l'an 200 av. J.-C., nous ne retiendrons que la position très nette prise par lui vis-à-vis du Prologue. Nonobstant la préface mise en tête de l'édition clémentine, où il est déclaré que cette édition ne contient rien qui ne soit canonique, ce prologue si intéressant pour l'histoire du canon et des versions ne doit pas être considéré comme inspiré; c'est là aujourd'hui une opinion unanimement admise : « *nunc inter omnes convenit* » (p. 63).

V. — La véracité qu'il convient d'accorder aux diverses parties du *livre de Job* dépend du genre littéraire qui y est employé. Certaines d'entre elles, écrites en prose, sont des récits qu'il faut prendre au sens littéral historique, tout comme la vie même de Job, son existence et ses malheurs. Dans d'autres, au contraire, même parfois rédigées en prose, mais sous forme dramatique (comme l'apparition du diable devant Dieu), on ne doit retenir que l'enseignement religieux qui découle de cette mise en scène. Quant aux dialogues poétiques, durant lesquels se discute le problème de la souffrance, ils ne sont évidemment que pure fiction (p. 72-73). A chaque affirmation replacée dans son contexte et non prise isolément, il ne faut accorder que le genre de vérité qu'elle comporte, celle-là précisément qu'a voulu lui attacher l'Auteur inspiré.

L'auteur du poème aurait trouvé l'histoire de Job soit dans la tradition orale, soit dans un écrit antérieur. Il l'aurait rédigée tout entière, à l'exception du prologue et de l'épilogue. Ainsi, contrairement à la thèse exposée et défendue par le P. Dhorme, les discours d'Elihu seraient de lui ; il les aurait ajoutés pour fournir une solution meilleure de la question posée. Le livre de Job aurait été écrit à l'époque de Jérémie, donc avant l'exil et Ezéchiel. Cette conclusion est également en opposition avec celle du P. Dhorme, qui place la composition du livre entre 500 (date que suggère l'influence de Zacharie sur Job) et 450 (date que suggère l'influence de Job sur Malachie) [1].

VI. — Une analyse du livre de l'*Ecclésiaste* montre que la doctrine n'en est ni épicurienne, ni sceptique, ni pessimiste. Au lieu de recourir, comme le fit M. Podechard [2], à la pluralité d'auteurs pour concilier les sentences contradictoires, le P. Vaccari propose de les expliquer, compte tenu de l'imperfection de l'Ancien Testament, par l'examen de la même question envisagée sous

[1] Cf. *Le livre de Job*, p. CXXXV.
[2] Cf. *L'Ecclésiaste*, p. 117-170.

ses divers aspects par un seul auteur : « Sicut enim « nihil ad perfectum adduxit Lex » (Heb., VII, 19) seu V. T., ita gravis illius quæstionis de retributione bonorum et malorum non integram solutionem dedit, qua deficiente fieri non potuit quin aliquot umbræ et inconcinnitates obstent » (p. 84). La date tardive de la rédaction de l'Ecclésiaste, vers la fin du IIIe siècle av. J.-C., admise aujourd'hui communément, ne permet plus de se poser la question de l'authenticité salomonienne. Comme le Cantique des cantiques, comme la Sagesse, l'Ecclésiaste est un écrit pseudépigraphe.

VII. — Le livre de la *Sagesse,* dû à quelque inconnu du IIe siècle, a été écrit en Egypte pour y réconforter les Juifs persécutés. Par sa doctrine sur la Sagesse et sur l'Immortalité, ce livre surpasse les autres écrits de l'Ancien Testament ; il est un de ceux qui ont le mieux préparé les âmes à recevoir la révélation chrétienne, et certains de ses passages sont à rapprocher de textes similaires des Evangiles ou des épîtres de S. Paul [1].

Qu'il s'agisse de l'Introduction au Pentateuque ou de celle aux livres didactiques, on trouve dans ces deux fascicules même clarté d'exposition et même richesse d'informations. Un jugement d'ensemble sur les textes, versions et targums, mettant en relief leur valeur respective par rapport au texte original, suit la notice consacrée à chaque livre. La bibliographie, qu'il s'agisse d'articles de revues ou de livres, est abondante et généralement bien au point [2]. Pour permettre aux professeurs une utilisation plus facile du Manuel, des caractères typographiques différents ont été employés, séparant l'essentiel de ce que l'on est convenu d'appeler bien improprement l'accessoire. Enfin, les études de textes ne sont données qu'à titre de spécimens ; le maître pourra y ajouter, et plus il le fera, plus il mettra l'élève en contact avec le texte sacré lui-même, mieux il fera saisir l'utilité, nous allions dire la nécessité, d'une introduction sérieuse ; mieux aussi il fera goûter et aimer la Sainte Ecriture et entrera dans les vues de la Sainte Eglise. De grâce, contentons-nous de moins en moins des travaux d'approche : on l'a trop fait autrefois, pénétrons maintenant dans le sanctuaire.

II. Le Manuel de M. Verdunoy

Quand nous avons rendu compte du t. I du Manuel de l'Institut Biblique (*Ami* 1927, p. 697), nous avons exprimé le désir qu'une adaptation française en fût faite pour les élèves de nos Grands Séminaires : il ne faut pas songer à leur mettre en mains un manuel rédigé en latin. Aujourd'hui, nous n'exprimerions plus le même souhait, car le *Manuel* de M. le chan. Verdunoy, tel qu'il a été refondu et corrigé pour le t. III de la 2e édition, peut répondre à ce besoin. Nous avons déjà signalé avec joie les compléments importants apportés au t. I, qui en ont fait un ouvrage totalement nouveau (*Ami* 1927, p. 698). C'est comme tel aussi que nous voulons, plutôt que de nous perdre en comparaisons oiseuses, considérer le t. III, et nous regrettons vivement que l'anonymat conservé par le « groupe de professeurs » nous empêche de donner à chacun d'eux les éloges qu'ils méritent.

Ce volume [1] étudie les livres didactiques et prophétiques. Au début de chaque chapitre, se trouve un résumé des opinions exposées ; à la fin du chapitre, quelques sujets d'études, des indications sur l'usage liturgique du livre sacré ; un recueil de textes usuels dont l'interprétation défectueuse ou tout à fait fausse est rectifiée ; enfin une bibliographie bien à jour d'ouvrages faciles à se procurer [2]. L'étude des livres didactiques se termine par un chapitre consacré à un examen d'ensemble de leur doctrine et de leur morale (p. 181-215) ; celle sur les livres prophétiques, par une conclusion d'ensemble sur les prophéties relatives au Christ, mais on note pour chaque prophète les caractéristiques de son message au point de vue théologique et moral.

Le *Manuel* vise à être un guide pour l'élève ; il n'a nullement la prétention de se substituer au professeur. On comprend mieux, de cette façon, que les opinions diverses soient maintes fois exposées sans prendre parti, parfois même sans une discussion critique (ainsi, p. 351, pour l'opinion de M. Podechard sur la composition du livre de Jérémie). Toutefois, le désir ou la volonté arrêtée de rester neutre ne va pas sans présenter, à l'occasion, quelques inconvénients. Citons un cas, un seul ; aux pages 416 et 417, on a exposé les deux opinions sur la date de Joël (IXe-VIIIe s., ou bien après l'an 500 ou même vers 300-250) ; or, p. 424, on signale que, *trois siècles* plus tard, Notre-Seigneur donnait, lui aussi, une leçon de pénitence aux Juifs de son temps. Qui mieux est : le rédacteur du chapitre XI sur Abdias semble n'avoir pas connu ce qui était écrit p. 424 sur Joël, puisqu'il s'appuie sur le fait que Joël cite comme parole du Seigneur, parole supposée connue, le texte même d'Abdias pour en conclure qu'Abdias est antérieur à Joël, et *par suite à Amos* (p. 427). Le rédacteur de ce chapitre XI ne met donc pas Joël au

[1] En particulier : Sag. XIII, 4-9 et Rom. I, 20 ; Sag. XII, 12-15 ; XV, 7 et Rom. IX, 19-23 ; — Sag. XIV, 22-27 et Rom. I, 22-32 ; — Sag. V, 18-24 et Matth., XXIV, 29.

[2] On est cependant surpris qu'à propos des rapports entre la Bible et l'assyriologie il n'ait pas été fait état de l'article magistral de M. Plessis dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 718-852 ; son nom n'a même pas été mentionné. On est étonné également de voir cité sous le nom de M. Vigouroux, mort depuis le 21 février 1915, le *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* au plan duquel il est demeuré totalement étranger.

[1] MANUEL D'ECRITURE SAINTE, t. III : *Livres didactiques et prophétiques de l'Ancien Testament,* avec 6 cartes et 6 plans ; Dijon, Publications « Lumière, » 1929 ; un vol. in-8 de 591 pages.

[2] Nous avons néanmoins relevé quelques lacunes ici et là. A propos des psaumes, on mentionne l'article de M Pannier dans le *Dict. de la Bible* et on passe sous silence son *Commentaire.* On ne mentionne nulle part l'article *Babylone et la Bible* que publia M. Plessis dans le *Supplément au Dict. de la Bible,* t. I ; et pourtant cet article intéressait le livre de Job, ou les livres sapientiaux (col. 824-34) ; il intéressait non moins l'histoire générale à l'époque prophétique (col. 782-800).

III[e] siècle, et il considère comme prouvé qu'Amos le cite.

Pour les livres didactiques, les opinions défendues par les collaborateurs de M. Verdunoy sont dans leur ensemble celles du P. Vaccari, sauf pour le Cantique des cantiques dont l'authenticité salomonienne, considérée comme plus probable, est maintenue jusqu'à plus ample informé (p. 140). Il est donc inutile de nous y attarder.

Quant aux livres prophétiques, ils sont étudiés avec juste raison dans l'ordre chronologique, et cet ordre est le suivant : *a)* Epoque assyrienne (854-612) : Amos, vers 763 ; Osée, vers 750-721 ; Isaïe, vers 739-713 ; Michée, vers 738-690 ; Jérémie, 626-après 581 ; Nahum, vers 630 ; Sophonie, avant 612 ; Habacuc, vers 610 ; — *b)*. Epoque babylonnienne (612-538) : les lamentations de Jérémie, à Jérusalem, en 587 ; Baruch, à Babylone, en 581 ; Ezéchiel, à Babylone, de 593 à 572 ; Daniel, à Babylone, de 605-après 530 ; — *c)* Epoque perse (538-331) : Aggée, vers 520, à Jérusalem ; Zacharie, à Jérusalem, de 520 à 517 ou plus tard ; Malachie, après 516 et avant 447 [1] ; — *d)* Prophètes d'époque incertaine : Jonas, VIII[e] ou fin du VII[e] siècle ; Joël, IX[e]-VII[e] siècles ou après la captivité ; Abdias, IX[e] siècle ou après 587.

A lui seul, ce tableau suffit à montrer que le *Manuel* de M. Verdunoy défend l'unité du livre d'Isaïe et fait de Daniel une prophétie, non une apocalypse [2], il défend aussi non seulement la réalité historique de Jonas et de sa mission, mais encore la rédaction par lui de son livre. Sur ce point, comme sur quelques autres, le professeur pourra, s'il le juge à propos, corriger ce que les affirmations du *Manuel* ont parfois de trop absolu, et la tâche lui sera singulièrement facilitée par le fait que les opinions contraires, soutenues parfois par des critiques catholiques réputés, sont exposées en toute loyauté. Certaines des prophéties les plus importantes d'Isaïe et de Daniel sont l'objet d'études plus approfondies. Un résumé historique sur la situation politique d'Israël et de Juda précède l'analyse des oracles et leur fournit un cadre approprié. Bref, en dépit d'imperfections inévitables dans une œuvre aussi vaste, imperfections que les lecteurs auront la charité d'excuser et que les auteurs s'empresseront de faire disparaître, nous conseillons nettement aux abonnés de l'*Ami* de mettre ce volume dans leur bibliothèque, à côté du t. I refondu. Ils en seront satisfaits, sans aucun doute, car ce volume leur sera d'un grand secours pour la lecture et l'étude des livres didactiques et prophétiques.

[1] Le tableau de la page 239 est erroné pour Zacharie et Malachie, et il serait bon de ne pas adopter deux dates différentes pour la 2e année de Darius : 520 pour Aggée et 519 pour Zacharie.

[2] On lit néanmoins, p. 518, à propos des chapitres X-XII de Daniel : « Nous avons dans ces chapitres une *description* en termes voilés ou une *prophétie* des événements qui se sont passés depuis la mort d'Alexandre le Grand jusqu'à Antiochus IV Epiphane. »

Puisqu'il s'agit de Daniel, signalons aussi que les pages 525 et 526 sur le calcul des semaines sont à remanier. Avec les mêmes chiffres, on aboutit dans un alinéa à l'an 29, et dans un autre à l'an 26. N'y aurait-il pas là tout simplement quelque faute d'impression, interversion entre le 6 et le 9 ?

III. Le Manuel du P. Höpfl

Nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion d'en parler (*Ami* 1923, p. 354-56 ; 1925, p. 762-763). Si nous y revenons aujourd'hui, c'est uniquement pour signaler qu'une seconde édition vient de paraître du traité sur l'Inspiration et l'Herméneutique [1]. Le P. Höpfl, en effet, n'a pas imité les Pères de l'Institut Biblique, et bien que le traité sur l'Inspiration appartienne évidemment, de l'aveu de tous, à la théologie fondamentale, il a jugé bon de céder aux instances pressantes des nombreux professeurs qui lui demandaient d'en faire la préface de ses trois volumes d'Introduction aux livres des deux Testaments. La nature de l'inspiration, son étendue, ses effets sont examinés à la lumière des principes posés par le Docteur angélique, avec une sûreté de doctrine et, ce qui ne saurait nuire, une limpidité de pensée et une clarté de style qui rendent facile et agréable la lecture de ce livre, même rédigé en latin. Les problèmes que soulève la fameuse « question biblique » sont envisagés sous leurs divers aspects ; les auteurs sont interrogés avec calme ; les conclusions, toujours fermes et prudentes, savent éviter soigneusement certains excès qui ne favorisent ni l'avancement des sciences sacrées, ni parfois la charité ou même la simple justice.

§ II

L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉCRITURE SAINTE AU COLLÈGE ANGÉLIQUE

Dans le champ des Saintes Ecritures, l'Ordre de S. Dominique a acquis bien des titres à la reconnaissance de l'Eglise. De son Ecole biblique de Jérusalem est parti un mouvement scientifique dont l'influence bienfaisante se fait sentir chaque jour davantage ; la collection *Les Etudes Bibliques*, la *Revue Biblique* elle-même démontrent sans cesse que l'on peut allier le respect de la tradition et de la plus saine doctrine à l'étude des textes sacrés poursuivie suivant les exigences de la plus sévère critique. Dans tous les scolasticats de l'Ordre, à côté des maîtres qui commentent S. Thomas s'en trouvent d'autres qui le suivent non moins fidèlement dans l'interprétation des Saintes Lettres, en faisant bénéficier ses commentaires des progrès scientifiques dont il eût été lui-même si avide de profiter.

Parmi ces maîtres, il convient de signaler le P. Vosté, docteur en Ecriture Sainte, professeur au Collège Angélique, et il faut le remercier de n'avoir pas voulu que ses seuls auditeurs fussent les bénéficiaires immédiats de son enseignement. Autrefois, en 1917, il publia un commentaire sur les épîtres aux Thessaloniciens (cf. *Ami* 1919,

[1] *Tractatus de Inspiratione Sacræ Scripturæ et Compendium Hermeneuticæ biblicæ catholicæ*, editio altera, auctore P. Hildebrando Hoepfl, O. S. B. ; Romæ, 1929 ; in ædibus « Biblioteca d'Arte editrice, » Palazzo Ricci ; un vol. in-8 de 312 pages.

p. 784), puis en 1922 un commentaire sur l'épître aux Ephésiens (*Ami* 1923, p. 364-65), qui le rangèrent d'emblée parmi les meilleurs interprètes de la pensée de S. Paul. Ces années dernières, il vient de faire paraître une série d'*Opuscula biblica* où sont traitées diverses questions séparées : *De Scripturarum veritate juxta recentiora Ecclesiæ documenta* (1924) ; *De natura et extensione inspirationis biblicæ secundum principia Angelici Doctoris* (1924) ; *De Prologo Ioanneo et Logo* (1925) ; *De natura et interpretatione Parabolarum* (1926) ; *De latina Bibliorum versione quæ dicitur « Vulgata »* (1927) ; *De synopticorum mutua relatione et dependentia* (1928) ; *Studia Paulina* (1928) [1]. Tous se recommandent par la clarté de l'exposition, une connaissance approfondie du sujet, une érudition étendue, une indépendance de bon aloi, un jugement sûr et pondéré. Nous voudrions dire quelques mots ici des quatre fascicules qui nous sont parvenus concernant les Evangiles et S. Paul.

I. — Une comparaison de S. Jean avec les Synoptiques, puis des Synoptiques entre eux, montre tout d'abord clairement sous quel angle se pose le problème synoptique [2]. Il s'agit de rendre compte tout à la fois des ressemblances et des divergences, qu'elles aient trait au fond même de la narration, au groupement des récits ou au style. Une étude des Pères ne peut nous donner la solution de ce problème littéraire, sous la forme du moins où il s'impose à l'attention des critiques ; aucun d'eux, à l'exception de S. Augustin, ne l'a soupçonné. Ce n'est pas à dire néanmoins que les indications contenues dans leurs écrits soient pour autant négligeables ; ces indications doivent jalonner notre route et nous permettre d'accorder les données de la tradition avec celles de la saine critique, en nous fixant sur les auteurs des Evangiles, la langue dans laquelle ils ont écrit, spécialement Matthieu, dont la rédaction araméenne est unanimement affirmée, l'ordre dans lequel ils ont été composés. Toute solution du problème synoptique qui ferait fi de ces données en supposant une collection de *Logia* au lieu d'un évangile araméen de Matthieu substantiellement identique à notre Matthieu grec, ou encore en supposant un Marc primitif et en donnant la priorité à Marc sur Matthieu, doit être rejetée. Par contre, comme l'a clairement indiqué la Commission biblique (19 juin 1911 et 26 juin 1912), si l'on sauvegarde les données de la tradition, on peut faire appel pour résoudre *la question synoptique* à telle solution qui semblera préférable.

Certains, comme M. Levesque chez nous [3], se sont contentés de recourir à la tradition orale ; mais cette solution est considérée comme insuffisante à peu près par tous, en dépit du regain d'actualité que lui donnèrent les études du P. Jousse sur le style oral. Le P. Vosté, d'ailleurs, ne croit pas que ces études aient fait avancer d'un pas la *question synoptique*. Tout en tenant compte, et grand compte, de la catéchèse orale, il place, à côté d'elle, des documents écrits qui, certes, n'ont rien de commun avec une collection de *Logia* ou un Evangile primitif. Ces documents écrits susceptibles d'aider les catéchistes dans l'accomplissement de leur mission étaient relatifs à la vie ou à l'enseignement de Jésus ; le prologue du troisième Evangile fait nettement allusion à leur existence. Et voici comment, en recourant à une catéchèse orale commune et pour chacun des Evangiles à des sources particulières, le P. Vosté résoudrait la *question synoptique* (p. 48-63) : Matthieu aurait écrit le premier en araméen ; Marc aurait écrit ensuite et dépendrait sans doute du Matthieu primitif ; quant à notre Matthieu grec actuel, il dépendrait de Marc tout en traduisant fidèlement son original quant à la substance ; enfin, Luc dépendrait tout à la fois de Marc et de Matthieu, mais il ne dépendrait peut-être de Matthieu que sous la forme d'une collection de discours de Jésus consignée en Matthieu et, en raison de son usage courant, traduite en grec avant que ne l'ait été le premier évangile tout entier.

Le P. Vosté ne pouvait pas traiter complètement son sujet sans examiner l'hypothèse que M. Vannutelli avait exposée dans la *Revue Biblique* en 1925, p. 32-53, 321-46, 505-23, et en 1926, p. 27-39. D'après cette hypothèse, en dehors de la catéchèse orale, nos *Synoptiques* auraient eu une source commune écrite en araméen, et cette source aurait été notre Matthieu primitif que chacun, au dire de Papias, traduisait comme il pouvait. Marc et Luc se seraient donc servis d'une traduction différente de l'original araméen, et notre Matthieu canonique proviendrait, lui aussi, d'une autre version que celle dont se servirent respectivement et Marc et Luc. Ainsi donc, cette hypothèse Vannutelli n'est qu'une variante de « dépendance mutuelle » ; au lieu de recourir, pour expliquer les ressemblances de fond et de forme, à une dépendance mutuelle immédiate, elle se contente d'une dépendance par l'intermédiaire de versions différentes. Le P. Vosté ne s'y rallie pas, et on le conçoit, puisqu'une telle théorie complique encore le problème synoptique sans en avancer ni en assurer la solution.

II. — Deux questions se posent à l'occasion des *Paraboles :* leur but, leur historicité : et ces deux questions sont beaucoup plus connexes qu'on ne serait porté à l'imaginer de prime abord, car c'est parce que les paraboles semblent difficiles à comprendre et sont présentées par certains comme un châtiment auquel aurait recouru Jésus, que Jülicher et, à sa suite, Loisy ont refusé d'en admettre l'authenticité. Selon eux, les comparaisons très simples employées à l'origine par le Divin Maître ont été modifiées dans leur forme, dans leur caractère, dans leur application générale, par les

[1] On peut se procurer ces fascicules à Rome, soit au Collège Angélique, 15, Via S. Vitale, soit à la Librairie Desclée, Piazza Grazzioli.

[2] *De Synopticorum mutua relatione et dependentia*, in-8 de 68 pages.

[3] *Nos quatre Evangiles*, Paris, Beauchesne.

Evangélistes pour expliquer le problème de l'incrédulité des Juifs et justifier leur exclusion du royaume de Dieu.

Dans son opuscule [1], le P. Vosté rejette nettement la thèse de la parabole-châtiment soutenue encore par le P. Fonck ; avec la majorité des catholiques et des protestants, il considère l'emploi de la parabole par Jésus comme une miséricorde à notre endroit, souscrivant pleinement à cette déclaration du P. Huby [2] : « Ce serait interpréter le texte avec une janséniste rigueur que d'attribuer au Christ l'intention formelle d'endurcir les Juifs, de les empêcher de saisir la vérité qui les aurait sauvés. »

Mais ce n'est pas tant le but que l'historicité substantielle des paraboles que le distingué professeur s'est attaché à mettre en lumière. On n'ignore pas que l'attitude hostile à leur égard de MM. Jülicher et Loisy se fonde, au point de vue critique, en apparence du moins, sur le mélange dans un même morceau d'éléments métaphoriques et allégoriques et sur le recours par Notre-Seigneur à l'allégorie pure. Le P. Durand avait déjà écrit (dans le *Dictionnaire Apologétique*, t. III, col. 1580) que déclarer « monstrueux » un tel mélange faisait sourire ceux qui savaient ; le P. Vosté s'est appliqué à justifier ce verdict. Etudiant la littérature profane, soit grecque, soit latine chez Socrate, Aristote, Quintilien, Cicéron, il y a montré le mélange de la parabole et de l'allégorie ; ce même mélange, il l'a constaté dans l'Ancien Testament, où à côté d'allégories proprement dites comme celle de la Vigne dans Isaïe (V, 1 et s.), comme l'apologue de Nathan à David (II Sam., XII), se trouvent fréquemment des paraboles où les éléments allégoriques et paraboliques s'enchevêtrent. C'est d'ailleurs dans les habitudes du sémite de procéder ainsi : il ne définit pas comme font les grecs ou les latins, il explique et il explique par comparaison ainsi que le remarque si justement S. Jérôme à propos de la parabole de Matth. XVIII, 23 sur le roi qui fait rendre compte à ses serviteurs : « Familiare est Syris et maxime Palæstinis ad omnem sermonem suum parabolas jungere, ut quod per simplex præceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem exemplaque teneatur [3]. » Les rabbins eux aussi se contentèrent rarement de la simple comparaison et ils eurent fréquemment recours, au Ier siècle en particulier, donc à l'époque de Jésus, et souvent pour expliquer les textes sacrés, à des comparaisons dans lesquelles se trouvaient mélangées la parabole et l'allégorie. La théorie de Jülicher, forgée par lui de toutes pièces, a donc contre elle l'usage du temps dans ces milieux palestiniens où vécut Notre-Seigneur et auxquels il s'adressa. Ainsi, en recourant au genre parabolique, N.-S. n'innova pas, il se servit de ce qui existait ; mais il suffit de comparer ses paraboles avec celles des rabbins pour reconnaître aussitôt qu'il porta ce genre littéraire à un degré de perfection qu'il n'avait jamais atteint et qui depuis ne fut jamais dépassé. Les paraboles de Jésus se recommandent par leur simplicité, leur clarté, la vivacité des traits, la sublimité de leur doctrine religieuse et morale. Elles sont vivantes, animées et non comme figées dans un moule rigide ; elles constituent de petits chefs-d'œuvre et laissent bien loin derrière elles les *mechalim* rabbiniques [1].

L'opuscule du P. Vosté se termine par quelques indications relatives à l'interprétation des paraboles. Dans le passé, l'on a bien varié sur ce point, et avec les Alexandrins, contre lesquels ont fort heureusement réagi les Antiochiens, la fantaisie s'est maintes fois donné libre carrière. Parmi les commentateurs modernes, Maldonat est celui qui est resté dans la note juste, évitant tout à la fois les excès des uns et des autres.

Avant tout, il faut appliquer aux paraboles, pour en découvrir le sens, les règles générales d'herméneutique : s'efforcer de bien saisir le sens littéral ; s'aider, pour l'interprétation, des passages parallèles, par exemple, rapprocher la parabole des talents de celle des mines ; connaître les mœurs orientales et, à l'occasion, la flore biblique. Mais, comme les paraboles constituent un genre littéraire à part, il en faut connaître les lois [2]. Il convient de les étudier soigneusement et de s'en inspirer dans chaque cas particulier. Avant tout, il faut rechercher le but de la parabole ; les circonstances dans lesquelles elle a été prononcée, le début ou la conclusion l'indiquent d'ordinaire. Généralement, il y a correspondance entre la métaphore et la chose signifiée, bien que cette correspondance ne soit pas toujours absolue, et si, d'ordinaire, l'enseignement qui ressort de la parabole est unique, il peut aussi parfois ne pas l'être. Ainsi, dans la parabole de la semence les résultats obtenus révèlent quatre états d'âme différents.

Ce à quoi il faut surtout bien veiller, c'est à ne pas transformer les paraboles en allégories en cherchant une signification particulière pour chaque détail : « Totum toti est applicandum, non singula singulis. » Parmi les détails, il en est qui sont purement littéraires ou descriptifs, comme, par exemple, dans la parabole de l'Enfant prodigue, l'anneau, les chaussures, le veau gras, la première robe. Il faut savoir les négliger, comme déjà l'avait conseillé autrefois S. Jean Chrysostome : « Nec oportet in parabolis omnia ad litteram explorare, sed cum scopum parabolæ didicimus, hunc decerpere nec cetera curiosius examinare [3]. »

[1] *De natura et interpretatione Parabolarum*, in-8 de 78 pages.
[2] *Saint Marc*, p. 95.
[3] *P. L.*, XXVI, 137.

[1] Cf. Buzy, *Introduction aux Paraboles évangéliques*, p. 167. Voir aussi Fiebig, *Altjudische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*. Cet auteur est celui qui a le mieux mis en relief contre Jülicher le mélange de la parabole et de l'allégorie dans l'A. T. et chez les rabbins.
[2] Elles ont été formulées, avec exemples à l'appui, par le P. Buzy dans la *Revue Biblique*, 1916, p. 406-22 ; 1917, p. 168-207 ; et dans la *Revue Apologétique*, 15 mars 1919, p. 715-38.
[3] *P. G.*, LVIII, 613.

III. — Le fascicule sur le prologue du IVe Evangile et le Logos [1] contient deux parties : un commentaire du prologue (I, 1-8) et une étude sur l'origine de la doctrine du Logos en S. Jean.

Le commentaire adopte pour le prologue la division tripartite : le Verbe en lui-même, 1-5 ; le Verbe dans le monde, 6-13 ; la révélation du Verbe incarné, 14-18. Au verset 2, le P. Vosté se sépare de la liturgie particulière de son Ordre pour joindre « quod factum est » à ce qui précède, avec la Vulgate, les PP. Lagrange et Lebreton, contre Calmes, Vogels, von Soden. Il voit dans le prologue la clef de l'Evangile ; son rôle pour faire connaître la nature du Fils de Dieu a quelque analogie avec celui des généalogies pour établir la messianité ; il ne faut donc le considérer ni comme une réfutation directe et voulue d'hérésies naissantes (gnosticisme, docétisme, ébionisme), ni comme un moyen d'exalter Jésus au-dessus du Précurseur, ni non plus comme une sorte de christianisation d'un terme de philosophie païenne destinée à attirer à la foi naissante les Gentils cultivés. Jadis, on admettait volontiers cette dernière hypothèse, en faisant d'ailleurs remarquer à quel point le mot *Logos* était apte à expliquer la génération du Verbe. De nos jours, ce point de vue paraît de plus en plus abandonné. Le P. Lagrange ne s'y est pas rallié dans son commentaire sur S. Jean. Le P. Vosté le rejette également. Selon lui, c'est sous l'influence d'une inspiration divine spéciale et en se remémorant les révélations entendues des lèvres même de Jésus sur sa personne, que Jean, se rappelant l'usage biblique du mot Logos, eut l'idée d'y recourir pour désigner le Verbe incarné.

Il n'y a donc pas lieu de voir dans l'emploi de ce mot par le IVe Evangile une pénétration de la religion chrétienne par le judaïsme alexandrin, ni, davantage, une influence de Philon sur S. Jean. Entre l'un et l'autre il n'y a que le mot de commun ; les concepts évoqués sont radicalement différents. Pour Philon, le Logos était une puissance subordonnée à Dieu, créée par lui, mais il n'était pas Dieu ; pour S. Jean, le Logos est essentiellement Dieu ; existant auprès de Dieu de toute éternité, il est de même nature que lui et a une puissance en tout égale à la sienne ; par lui tout a été fait et sans lui rien de ce qui existe n'a été fait. Mais ce qui étonne le plus dès les premières lignes du IVe Evangile, c'est de voir le disciple bien-aimé parler du Logos « ex abrupto, » sans même éprouver le besoin d'expliquer le terme dont il se sert, alors que ce terme ne s'est jamais rencontré sur les lèvres de Jésus et ne se trouve en aucun autre endroit de l'Evangile. Il faut en conclure que l'usage courant avait rendu ce mot familier aux chrétiens de la fin du Ier siècle. Aussi bien, le mot seul était nouveau. La doctrine qu'il énonçait, en certaines de ses parties du moins, se retrouvait déjà dans les Evangiles Synoptiques, en particulier dans Mt. XI, 25-27, et surtout dans S. Paul (Col. I, 15-17 ; Philip. II, 5-11 ; I Cor. VIII, 8 ; II Cor. IV, 4 ; Heb. I, 1-4). Dans ces textes bien connus, spécialement dans l'épître aux Hébreux, se trouvaient déjà tous les éléments essentiels de la doctrine chrétienne du Verbe ; le nom seul y manquait. Et si, en dernière analyse, en dehors des révélations de Jésus pour S. Paul ou pour S. Jean, on veut remonter plus haut pour rechercher l'origine de leur enseignement sur le Fils de Dieu, ce n'est ni vers les mystères païens ni vers la philosophie alexandrine qu'il faut se tourner. Il suffit d'interroger les livres de l'Ancien Testament, de parcourir les passages qu'ils ont consacrés à la Sagesse, pour voir tout aussitôt que S. Paul et S. Jean ne pouvaient mieux faire, pour rendre accessible à leurs coreligionnaires la révélation des grands mystères de la Trinité et de l'Incarnation, que d'appliquer, sous l'influence du charisme de l'Inspiration, S. Paul au Christ Seigneur et S. Jean au Christ Verbe, ce qu'avaient dit de la Sagesse divine les hagiographes sous l'Ancienne Alliance.

IV. — Dans un dernier opuscule plus considérable que les précédents (il a 240 pages), le P. Vosté a groupé une série de dix études séparées sur S. Paul en général ou sur divers passages de ses épîtres [1]. En voici la liste : Introduction à l'étude de S. Paul ; S. Paul a-t-il vu Jésus ? La résurrection du Christ dans les épîtres de S. Paul ; Du péché originel d'après Rom. V, 12-21 ; De la justification par la foi ; Le Christ prêtre d'après Hébr. V-VII ; Le Christ victime d'après Hébr. VIII-X, 18 ; Les exemples d'une foi héroïque d'après Hébr. XI ; L'hymne à la charité, I Cor. XIII ; S. Paul et Jésus.

Au frontispice de ces études, le P. Vosté donne à ceux qui désirent étudier S. Paul quatre conseils qu'il nous semble opportun de résumer ici pour les plus jeunes lecteurs de l'*Ami* : 1° lire souvent les épîtres de S. Paul, les lire dans l'ordre chronologique et chaque jour en lire quelques versets ; 2° les lire autant que possible dans la langue originale ou, à tout le moins, dans une bonne traduction faite sur la langue originale ; 3° les lire sans se préoccuper de la division en chapitres et en versets, de façon à mieux suivre l'idée générale et le plan d'ensemble ; 4° enfin, chercher avec persévérance, nous dirions même avec obstination, le sens des passages difficiles ; recueillir les textes les plus beaux ou les plus importants pour en nourrir sa piété ou s'en servir dans la prédication et la direction des âmes.

Et pour ne pas s'étonner des difficultés rencontrées dans l'intelligence des épîtres de S. Paul, il suffira de s'inspirer des idées rappelées par le P. Vosté dans son introduction, p. 7-28. Les lecteurs de S. Paul étaient plus favorisés que nous ; ils avaient bénéficié d'un enseignement oral que venait seulement compléter ou expliquer une lettre (II Thess. II, 5), et par leur origine et leur

[1] *De prologo Joanneo et Logo* disseruit Fr. Jacobus M. Vosté. *Accedit quæstio de judicio inspirato hagiographi.* In-8 de 72 p. Pour faciliter l'étude du prologue, les textes grec et latin ont été édités sur une feuille séparée.

[1] *Studia Paulina,* un vol. in-8 de 240 p., Rome, 1928.

éducation, ils pouvaient mieux que nous saisir l'argumentation de l'Apôtre et comprendre toute la force de son raisonnement afin de résoudre des difficultés d'ordre dogmatique ou moral que nous avons quelque peine à nous représenter maintenant. Et puis, si S. Paul a parfois une pensée d'autant plus fougueuse que, dictant ses lettres, il n'avait pas l'écriture pour la discipliner et à l'occasion restreindre les digressions ou les relier à ce qui précédait ou à ce qui suivait, il ne porte pas seul la responsabilité du travail acharné qu'il occasionne à ses commentateurs ; le message qu'il avait à développer en est lui aussi responsable pour une large part. N'oublions jamais, afin de n'être pas injuste à son égard, qu'il devait mettre une doctrine nouvelle dans des moules antiques, se servir de termes anciens en leur donnant des sens nouveaux, parfois même forger de toutes pièces des mots pour exprimer sa doctrine. « A porter cette plénitude d'idées et de sentiments, les mots et leur signification ordinaire ne suffisaient pas. Chacun d'eux a été obligé, pour ainsi dire, de prendre double et triple charge. Dans une préposition ou dans le rapprochement de deux termes, Paul a logé tout un monde d'idées. C'est là ce qui rend l'exégèse de ses épîtres si difficile, et la traduction absolument impossible [1]. »

Mais si cette exégèse est difficile, ce n'est pas une raison pour ne pas la tenter, et dans ses études le P. Vosté donne des dissertations exégético-théologiques qui pourront servir de modèles. Il utilise beaucoup, comme il convient, S. Jean Chrysostome et S. Thomas et, parmi les commentateurs récents, les PP. Prat et Lagrange. Parfois, des tableaux synoptiques résument la pensée de S. Paul et permettent de saisir d'un simple coup d'œil comment les idées secondaires viennent se grouper autour de l'idée principale. A ce trait se reconnaît le souci constant de clarté que doit avoir pour ses élèves tout professeur expérimenté.

§ III

UNE RÉVOLUTION RELIGIEUSE EN ÉGYPTE AU XIVe SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE

Le livre qu'a consacré l'an dernier à Tout Ank Amon Mme G.-R. Tabouis [2] et que Théodore Reinach voulut bien préfacer, n'est pas seulement une biographie, c'est la reconstitution de tout un passé, d'un passé particulièrement troublé, et, grâce aux documents, singulièrement vivant.

La puissance croissante, matérielle et financière, des prêtres d'Amon avait mis à leur merci le pharaon régnant. Aménophis IV (1379-1362) voulut secouer leur joug. Pour se libérer de cette tutelle, comme aussi pour unir sous un dieu unique tous ses sujets (égyptiens, asiatiques, syriens et nubiens), à l'instigation de sa femme, fille du roi de Mitani, il choisit parmi les attributs d'Amon le disque solaire, changea son nom en celui d'Aton et de cette divinité séculaire *locale* tenta de faire une divinité, en quelque sorte, *internationale*. Pour rompre avec le passé et s'affranchir plus sûrement, il donna à sa divinité nouvelle un nouveau clergé, abandonna Thèbes, l'ancienne capitale, dont le clergé fut ruiné, et il substitua à la ville de ses pères une nouvelle résidence où il édifia palais et temples. Cette résidence dénommée Ahi-Aton, « Horizon du disque solaire, » appelée aujourd'hui Tell-el-Amarna, fut durant quatorze ans la véritable capitale de l'Egypte. C'est là que s'entassèrent les archives de la chancellerie pharaonique au milieu desquelles on retrouva, en 1887, cette précieuse correspondance échangée entre le Pharaon et ses fonctionnaires ou ses vassaux, bien connue maintenant sous le nom de *Lettres d'El-Amarna* [1].

Du vivant d'Aménophis IV, les prêtres de Thèbes dévorèrent en silence leur défaite ; ils espéraient bien qu'un jour viendrait où Amon prendrait sa revanche sur son rival Aton. Ce jour ne se fit pas attendre longtemps. Aménophis IV mourut en 1362, laissant un enfant pour lui succéder. Cet enfant, Tout Ank Amon, né d'une concubine, marié à la troisième des sept filles d'Aménophis IV, n'avait alors que onze ans. Durant quatre années, les plus pénibles de sa vie, il allait vivre à Tell-el-Amarna au milieu des intrigues sans cesse renaissantes du favori Ay et du général Horemeb, qui eussent bien voulu le supplanter et qui avaient lié partie avec les prêtres de Thèbes pour faire cesser le schisme et revenir, au plus tôt, aux anciennes traditions. De fait, quand le petit roi réfléchissait aux malheurs de toutes sortes qui fondaient sur l'Egypte, quand il voyait partout aux frontières des révoltes sur le point d'éclater, ne devait-il pas écouter d'une oreille attentive les doléances du clergé thébain attribuant les ruines et les désastres à l'abandon de l'antique divinité ?

Le retour à Thèbes fut donc décidé, et moyennant un décret condamnant l'hérésie d'Aménophis IV et accroissant les pouvoirs et les privilèges du clergé, Tout Ank Amon put ramener avec lui la momie de son père et être autorisé à l'inhumer dans la Vallée des Rois, auprès de celle de sa mère Tii. Le départ de Tell-el-Amarna fut si précipité qu'on y laissa non seulement les archives, mais encore les chiens et les autres animaux du palais royal, qui y moururent de faim.

Les 200 kilomètres qui séparaient Tell-el-Amarna de Thèbes furent franchis en 5 ou 6 jours ; plus de 60.000 habitants se portèrent au devant de leur Pharaon qu'enfin ils retrouvaient ; assis sur un trône d'or massif, que portaient sur leurs épaules douze officiers, le jeune monarque fut introduit dans la grande chambre du temple d'Amon où il reçut l'onction royale et fut solennellement couronné par le grand-prêtre, afin d'effacer, autant

[1] A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, 4e édit., 1912, p. 150.

[2] *Le Pharaon Tout Ank Amon, sa vie et son temps*, par G.-R. Tabouis ; in-8 de 308 p., avec 16 planches hors texte et 17 figures, 25 fr. ; Paris, Payot.

[1] Cf. Dhorme, *Supplément au Dict. de la Bible*, t. I, col. 207-225.

qu'il était en son pouvoir, les traces du sacre reçu illégalement autrefois dans la capitale schismatique.

Et dès lors, le clergé thébain étant satisfait et le peuple content d'avoir vu se renouer les antiques traditions, Tout Ank Amon put exercer dans la splendeur et dans le calme son métier de roi : recevoir l'hommage de ses fonctionnaires et de ses sujets, nommer ses vizirs, remplir les fonctions sacrées qui lui étaient réservées, rendre la justice. Une nuée de serviteurs était à tout instant à son service ou au service de la reine. Rien que pour sa toilette, vingt corps différents de métier entraient en action chaque jour, depuis le directeur des fabricants de cheveux du roi et le fabricant en chef des cheveux faux du roi pour ses perruques, jusqu'aux valets de mains et leurs supérieurs immédiats, les directeurs de ceux qui font les ongles de Sa Majesté, en passant par les supérieurs en chef des huiles parfumées et des pâtes odorantes pour frotter le corps auguste de Sa Majesté. De tous, Tout Ank Amon, devenu orthodoxe, pouvait attendre le plus grand dévouement et, parfois, une affection très sincère. On mettait encore et de nouveau en pratique cette règle éternelle qu'un ministre d'Aménophis III (1414-1379), Shetepihra, donnait à ses enfants : « Adorez le roi dans votre sein. Fraternisez avec Sa Majesté en vos cœurs. Combattez pour son nom, défendez sa vie. Il n'y a pas de tombeau pour celui qui se rebelle contre Sa Majesté. Faites ce que je vous dis et cela vous sera profitable à jamais. »

Malheureusement depuis sa douzième année, le petit roi était miné par la phtisie, et c'était bien en vain qu'autour de la couche sur laquelle il agonisait s'empressaient médecins, chirurgiens, exorcistes et sorciers dont il avait restauré le prestige en rétablissant le vieux culte ancestral ; les incantations, les remèdes de toutes sortes n'y pouvaient rien, et l'an 8 de son règne, Tout Ank Amon mourait à la fleur de l'âge. C'était évidemment, dut murmurer le clergé, une vengeance d'Amon ; n'était-il pas le fils de l'hérétique abhorré ?

La petite reine le pleura durant les soixante-dix jours réglementaires ; mais elle dut aussi, puisqu'elle n'avait pas d'enfant, se soucier de se procurer durant ce laps de temps un mari auquel elle laisserait le trône et qui l'associerait au pouvoir. Tant d'intrigants évincés par la conversion de Tout Ank Amon, spécialement Ay, convoitaient sa succession ! Elle envoya donc en toute hâte un messager, puis un second, à Doushratta, roi des Hittites, pour lui demander la main de l'un de ses fils. Les ruines de Boghaskeui ont conservé le récit de cette demande en mariage, que les circonstances rendent si particulièrement émouvante. Le roi hittite refusa-t-il, craignant quelque piège ? ou bien le prétendant fut-il, comme le croit Capart, assassiné dès son arrivée dans la vallée du Nil par des sicaires soudoyés par ceux qui avaient intérêt à laisser le trône vacant ? On ne saurait le dire ; le seul fait certain, c'est que la petite reine ne trouva pas d'époux. Au jour fixé par la loi, en 1350, Tout Ank Amon, précédé d'esclaves portant le nécessaire ou le superflu pour la vie d'outre-tombe, fut conduit à sa demeure d'éternité vers le chemin où se couche le soleil, et la petite reine rentra dans l'ombre. Ay monta sur le trône des Pharaons (1350-1345). Après quelques années, l'autre prétendant, le général Horemeb, l'y remplaça et, pour anéantir tout souvenir du fils de l'hérétique et de son père, il brisa les cartouches de Tout Ank Amon, jeta ses statues dans le Nil, martela ses bas reliefs, et détruisit dans le temple de Karnak ses annales et celles d'Aménophis IV. Aussi de Tout Ank Amon, il y a quelques années, devait-on dire tout simplement : « Il est né et il est mort. » Les fouilles récentes ont permis de reconstituer l'histoire de ce règne troublé ; Mme Tabouis l'a fait d'une façon très attachante et très vivante.

LITURGIE

Q. — 1o L'ancienne messe de la fête du Sacré-Cœur se trouve-t-elle complètement supprimée, du fait de l'introduction de la nouvelle messe ; ou bien est-il encore loisible d'utiliser celle-là comme messe votive du premier vendredi du mois ?

Quels sont maintenant les différents textes de messes du Sacré-Cœur pouvant être pris ce jour-là comme messe votive, par ceux qui, à un titre ou à un autre, ont la faculté de dire alors une telle messe *servatis servandis* ?

2o Dans les prières de l'action de grâces après la célébration de la messe, l'antienne *Trium puerorum etc.* doit être doublée aux fêtes doubles.

Il me semble que cela doit s'entendre du rite de la fête dont on vient de dire la messe. S'il en est ainsi, un prêtre récitant au Bréviaire un office de rite semi-double ou simple, mais célébrant, dans une église étrangère où il est de passage, la messe d'une fête double inscrite à ce même jour dans le calendrier de ladite église, devra doubler l'antienne susmentionnée. Il ne la doublera pas dans le cas inverse.

Quid dans le cas d'une messe fériale célébrée en Carême un jour de fête double, ou dans le cas d'une messe de *Requiem* célébrée licitement un jour de même rite ?

3o Le verset *Panem de cœlo etc.* comporte un *alleluia* final au salut, pendant l'octave du Saint-Sacrement.

Cela doit-il s'entendre strictement du jeudi auquel est assignée la fête jusqu'au jeudi suivant inclusivement ? Dans ce cas, est-ce même dès la veille du premier jeudi, après les 1res vêpres de la fête, que l'on doit dire cet *alleluia* à la bénédiction du Saint-Sacrement, celle-ci fût-elle donnée avec le ciboire ?

Dans le diocèse, la coutume est de célébrer solennellement une octave d'expositions du Saint-Sacrement, laquelle va du dimanche dans l'octave de la fête (jour de la première procession solennelle de la Fête-Dieu) au dimanche suivant (jour de la seconde procession solennelle de la Fête-Dieu). Le verset *Panem de cœlo etc.* comporte-t-il ici l'*alleluia* même le vendredi, fête du Sacré-Cœur, puis le samedi et le dimanche qui suivent ?

R. — Ad I. Un prêtre ne peut dire *more motivo* une messe propre dont le formulaire ne figure ni dans la partie du Missel affectée à l'Eglise universelle, ni dans le propre approuvé pour le diocèse

ou l'Institut religieux auquel il appartient lui-même, ni dans celui de l'église où il célèbre actuellement [1].

Or, depuis que, de par la volonté expresse du Souverain Pontife, la nouvelle messe *Cogitationes Cordis ejus* en l'honneur du Sacré-Cœur est obligatoire dans l'Eglise universelle, pour le clergé tant séculier que régulier (S. R. C., 29 janv. 1929, *Urbis et Orbis)* [2], les formulaires antérieurs de messes en l'honneur du même mystère ont perdu droit de cité soit dans le corps du Missel romain, soit dans l'appendice *pro aliquibus locis,* soit dans les propres particuliers où, avec l'autorisation du Saint-Siège, ils avaient été insérés, et ils doivent être tenus désormais pour inexistants.

C'est donc la messe *Cogitationes Cordis ejus,* à l'exclusion de toute autre, que, jusqu'à *nouvel* indult, — assez peu probable d'ailleurs, — on doit prendre partout désormais, avec sa préface propre, v. g. le premier vendredi de chaque mois, comme messe votive du Sacré-Cœur [3].

Ad II. Voici une décision rendue par la S. C. des Rites le 27 janvier 1899, à la demande de Mgr Bruchési, archevêque de Montréal (Canada) : « Num antiphonæ *Ne reminiscaris* et *Trium puerorum,* quæ privatim a sacerdote recitantur ante vel post missam, duplicandæ sunt vel non, juxta ritum officii vel missæ quam celebrat ? — Resp. Ad libitum in casu, juxta ritum officii vel missæ. » n. 4011, ad 2).

En conséquence, si l'office que l'on a récité et la messe que l'on célèbre sont l'un du rite double, l'autre du rite semi-double ou simple, on est libre de doubler ou non l'antienne *Ne reminiscaris* de la préparation à la messe et l'antienne *Trium puerorum* de l'action de grâces. Comme le remarque le P. Hægy [4], « cela arrive, par exemple, lorsque, en Carême ou un jour de quatre-temps ou de vigile, ayant récité un office du rite double, on célèbre la messe de la férie ou de la vigile ; cela se produit encore lorsque, à certains jours, on célèbre dans une église étrangère. »

Ad III. « En France, dit le P. Hægy [5], la solennité extérieure de l'octave de la Fête-Dieu, avec l'exposition du Saint-Sacrement, commence généralement le deuxième dimanche après la Pentecôte par la messe votive de la fête, suivie de la première procession ; elle se termine le troisième dimanche après la Pentecôte pour la seconde procession, après les vêpres du jour. On ajoute *alleluia* au verset *Panem de cœlo* jusqu'à la seconde procession inclusivement, comme pendant l'octave. » — Ce dernier point ne saurait faire de doute après la décision de la S. C. des Rites du 11 mai 1878, n. 3448, ad X, 1°.

Si, dans les églises ou chapelles dans lesquelles l'octave de la Fête-Dieu est solennisée en son temps vrai, — c'est-à-dire du jeudi, jour d'incidence de la fête, au jeudi suivant, — il y avait dès le mercredi veille de la fête, après les premières vêpres de celle-ci, une bénédiction du Saint-Sacrement, soit avec l'ostensoir, soit avec le ciboire, le verset *Panem de cœlo* y comporterait déjà l'*alleluia* final.

Q. — Il paraît que, se trouvant à Rome et y ayant demandé si, en Amérique, les prêtres pouvaient, pendant la semaine, dire la messe sans servant quand il leur était difficile d'en avoir un, un archevêque américain a reçu à ce sujet une réponse affirmative, « la loi, lui a-t-on dit, n'obligeant pas ces prêtres dans le cas. »

Il y a bien des paroisses où, — hélas ! comme dans la mienne, — personne ne vient assister à la messe en semaine. J'éprouve le plus grand désir de célébrer tous les jours ; mais le *Codex,* les canonistes et les moralistes se montrent si sévères !...

Quid in casu ?

R. — I. Dans la préface de son remarquable *Cérémonial romain* (3e édit., p. xx, note), Mgr de Conny met le clergé en garde contre certaines solutions orales obtenues quelquefois à Rome par des pèlerins et colportées ensuite par eux dans leur pays : « Disons à propos des voyages à Rome, écrit-il, qu'on ne doit pas s'appuyer sur des paroles recueillies dans des conversations où la politesse et le désir de ne pas contredire exercent une influence marquée, et où chacun ne saisit pas toujours la portée précise des dires de son interlocuteur. Plusieurs reviennent de Rome en assurant que leurs idées ont été goûtées par de hauts personnages, et ils se croient dès lors le droit de préférer leurs conceptions aux documents les plus authentiques... »

Du reste, le 28 janvier 1912, la S. C. des Rites elle-même a adressé à tous les Ordinaires un avertissement officiel contenant la déclaration suivante : « Nullius roboris esse *rescripta, responsa ad dubia, concessiones, declarationes cujusque generis, privilegia, commentaria* nomine ipsius S. Congregationis evulgata, nisi, prout de jure, subsignata fuerint exclusive ab Emo cardinali ipsi S. Congregationi præfecto una cum S. ipsius Congregationis secretario vel ejus substituto, aut, in casu necessitatis, saltem ab Emo præfecto, vel a secretario aut ejus substituto [1]. »

En présence donc de la loi canonico-liturgique portant la défense rigoureuse de célébrer la messe sans aucun servant ni répondant (cf. *Codex,* can. 813, § 1 ; Missel, *De defectibus,* tit. x, n. 1), on ne saurait faire état d'une réponse orale anonyme tendant à amoindrir la portée de cette loi ou à permettre d'y déroger.

II. — La défense que nous venons de rappeler oblige certainement sous peine de faute grave [2], et il faudrait un des cas d'impérieuse nécessité prévus par les théologiens ou un indult du Saint-

[1] Cf. *Ami* 1926, p. 201, 283, 345 et 777.
[2] Cf. *Ami* 1929, p. 165.
[3] Cf. *Ami* 1929, p. 166.
[4] *Manuel de Liturgie,* 14e édit., t. I, p. 281, note 2.
[5] *Op. cit.,* t. II, p. 162.

[1] Cf. *Ami* 1912, p. 186.
[2] Cf. Card. Gasparri, *Tractatus canonicus de Ssma Eucharistia,* t. I, n. 646.

Siège pour qu'un prêtre pût se croire autorisé à passer outre [1].

De fait, des indults de ce genre ont été parfois accordés [2]. Les prêtres que l'absence de tout servant ou répondant mettrait assez fréquemment dans la nécessité de se priver de la célébration du saint sacrifice, n'ont qu'à exposer à leur évêque leur pénible situation et à le prier de demander pour eux à Rome les dispenses nécessaires [3]. C'est là le seul moyen pratique de sortir de la difficulté où ils se trouvent [4].

Q. — Dans notre dernière conférence ecclésiastique, une discussion s'est élevée entre deux confrères au sujet de l'infusion des saintes huiles dans l'eau baptismale le Samedi Saint.

L'un d'eux soutenait que cette infusion ne devait pas se faire si l'on ne possédait pas les saintes huiles consacrées par l'évêque le Jeudi Saint de la même année, et qu'en conséquence, chaque fois que l'on n'avait pas eu le temps de se procurer celles-ci, la cérémonie de l'infusion devait être renvoyée à une date ultérieure. Il y aurait, d'après ce confrère, des décisions très précises de la S. C. des Rites à ce sujet.

L'autre affirmait que cette cérémonie ne devait pas être séparée de celle de la bénédiction des fonts, et que, par conséquent, pour l'infusion des saintes huiles, on pouvait très bien, à défaut des saintes huiles récemment consacrées, se servir de celles de l'année précédente. Ce dernier confrère invoquait à l'appui de sa thèse le fait que l'évêché donnait l'ordre d'aller retirer les saintes huiles dans la semaine après Pâques, et qu'il ne devait pas être tenu pour ignorant d'une décision formelle de la S. C. des Rites.

La conférence se rangea en majeure partie à cette dernière manière de voir, étant donné qu'elle répond à une manière de faire très ancienne dans le diocèse. Que vous en semble ?

R. — Après ce que nous avons dit nous-même ici, il y a peu de temps, sur la question [5], nous ne saurions mieux faire qu'emprunter cette fois la réponse à l'excellent *Manuel de Liturgie* du P. Hægy (14e édit., t. II, p. 122, note 1).

« Les saintes huiles à employer [le Samedi Saint], y lisons-nous, sont celles qui ont été bénites le jeudi précédent. Les curés doivent faire leur possible pour les avoir à temps.

« Si, n'ayant pas pu se les procurer le samedi, on pouvait les avoir dans un bref délai, on omettrait l'infusion des saintes huiles, et, une fois reçues, un prêtre en surplis et avec l'étole violette les verserait d'une façon privée. (S. R. C., 12 avril 1755, n. 2436, ad 3; 16 déc. 1826, n. 2650, ad 3 ; 31 janv. 1896, n. 3879).

« Mais si l'on ne pouvait pas avoir dans un bref délai les saintes huiles nouvelles, ou s'il fallait faire un baptême avant de les recevoir, on ferait la bénédiction des fonts avec les saintes huiles de l'année précédente. (S.R.C., 23 sept. 1837, n. 2773, ad 1 ; 19 sept. 1859, n. 3092 ; 31 janv. 1896, n. 3879). — Si l'on a fait la bénédiction des fonts avec les huiles anciennes, on ne réitère pas la bénédiction de l'eau ni l'infusion des huiles après avoir reçu les huiles nouvelles ; l'eau baptismale ainsi faite sert jusqu'à la vigile de la Pentecôte, où l'on fait la bénédiction avec les huiles nouvelles. (S. R. C., 23 sept. 1837, n. 2773, ad 3).

« La S. C. condamne l'abus suivant lequel celui qui est chargé de distribuer les saintes huiles aux curés retarde à dessein cette distribution ; elle défend aussi de faire avec solennité l'infusion des huiles nouvelles dans les fonts, quand elle a été omise le Samedi Saint. (S. R. C., 16 déc. 1826, n. 2650, ad 3 ; 31 janv. 1896, n. 3879). »

Q. — A quel moment précis le prêtre qui célèbre la messe doit-il rejoindre les mains en concluant une oraison ? — Certains confrères le font dès le début de la conclusion ; d'autres, seulement à *in unitate*.

R. — Il faut distinguer.

Si la conclusion est *Per Dominum etc.* ou *Per eumdem Dominum etc.*, le célébrant doit rejoindre les mains en la commençant. Si c'est la conclusion *Qui vivis et regnas etc.* ou *Qui tecum vivit et regnat etc.*, il ne rejoint les mains qu'aux mots *in unitate*. La rubrique du Missel (*Ritus celebr. missam*, tit. V, n. 1) est formelle à cet égard : « Cum dicit : *Per Dominum nostrum*, jungit manus, easque junctas tenet usque ad finem. Si aliter concluditur oratio, *Qui tecum* vel *Qui vivis*, cum dicit : *in unitate*, jungit manus. »

Notons que, dans le premier cas, il incline la tête vers la croix de l'autel en disant : *Jesum Christum* [1], et que, dans le second cas, il n'a ni à s'incliner ni à se tourner vers la croix [2].

Q. — 1° Je vois des confrères qui, lorsqu'ils célèbrent une messe basse, commencent à dire le *Kyrie eleison* en se rendant du coin de l'épître au milieu de l'autel après la lecture de l'introït. C'est de même en marchant qu'ils achèvent la conclusion de la dernière postcommunion.

2° D'autres, à la fin du premier évangile de la messe basse, ne prennent ni n'élèvent le livre pour baiser le commencement du texte. — Quelques-uns se contentent alors de soulever un peu de la main le feuillet où se trouve le texte.

Il me semble que tout cela n'est guère régulier ; mais je voudrais en avoir la certitude.

R. — Ad I. Les rubriques du Missel (*Ritus celebr. missam*, tit. IV, n. 3) marquent de façon très claire qu'après l'introït de la messe basse, c'est seulement une fois rendu au milieu de l'autel et tourné vers ce dernier, que le célébrant commence la récitation du *Kyrie eleison :* « Eo [introitu] repetito, junctis manibus ante pectus accedit ad medium altaris, ubi stans versus illud similiter manibus junctis, dicit eadem voce ter *Kyrie, eleison,* ter *Christe, eleison,* et iterum ter *Kyrie, eleison,* alternatim cum ministro. »

Voici d'autre part, d'après les mêmes rubriques (*loc. cit.*, tit. XI, n. 1), comment le prêtre doit se comporter après avoir lu, à la messe basse, la ou

[1] Cf. *Ami* 1923, p. 510 ; 1927, p. 159.
[2] Cf. Card. Gasparri, *loc. cit.*
[3] Cf. *Ami* 1925, p. 192 ; 1929, p. 192.
[4] La solution que nous venons de donner servira aussi de réponse à une autre consultation sur la célébration de la messe sans servant ni répondant.
[5] Cf. *Ami* 1929, p. 351.

[1] Cf. *Ritus celebr. missam*, tit. V, n. 2.
[2] Tous les auteurs.